Bull. Inst. Fr. Et And

1983, XII, N° 3-4, pp. 63-68

MEDICINA Y MAGIA: PROPUESTA PARA UN ANALISIS DE LOS MATERIALES ANDINOS. *

Luis Millones **

Resumen:

El autor enfrenta la necesidad de organizar el vasto material (publicado o inédito) existente sobre medicina popular o folklórica. De acuerdo con ésto, propone tres líneas de análisis (en función de: medio ambiente, contorno social y cuerpo humano) que a continuación se ilustra con documentación histórica proveniente de la antigua región de Huamanga (hoy Ayacucho y parte de Huancavelica, Perú). Como se prueba a través de los ejemplos, la propia naturaleza del tema lo convierte en el punto de encuentro de muchas disciplinas, y al mismo tiempo, de confluencia de una variada gama de informaciones, situación que hace necesario un acuerdo interdisciplinario para ordenar las prioridades de unas y otras, en busca de constituir un corpus orgánico y de inmediata utilidad científica.

Résumé:

L'auteur étudie la nécessité d'organiser le vaste matériel (publié et inédit) sur la médecine populaire ou folklorique. Il propose donc trois lignes d'analyse (en fonction de l'environnement, du contour social et du corps humain) qu'il illustre par des documents historiques provenant de L'ancienne région de Huamanga (aujourd 'hui Ayacucho et une partie de Huancavelica, au Pérou). Comme le prouvent les exemples, la nature même du sujet convertit celui-ci en un point de rencontre de nombreuses disciplines, et en même temps, en un point de confluence d'une gamme variée d'informations; cette situation rend nécessaire un accord interdisciplinaire pour ordonner les priorités des unes et des autres, afin de constituer un corpus organique et d'utilité scientifique immédiate.

---

* Ponencia presentada al Simposio Internacional: Arte y Ciencia en la América Pre-Colombina (Lima, 16-18 agosto, 1982).

** Apartado 4844 Lima 100 — PERU.

El presente trabajo intenta ser una reflexión teórica acerca del material que arqueólogos, historiadores y etnólogos han catalogado dentro de los imprecisos límites de: rituales de salud, medicina popular, medicina folklórica, etc. El abordaje del tema presupone la búsqueda de una perspectiva que centre el objeto de estudio (salud-enfermedad) dentro de un contexto más general, que permita aprovechar las descripciones de los repertorios mencionados, y al mismo tiempo, explicar el sentido de los mismos dentro de la propia sociedad andina.

De acuerdo con esto, proponemos tres aproximaciones, que siendo diferentes, permitirían el acceso a un mismo núcleo de preocupaciones:

1. *Relación hombre-medio ambiente la farmacopea tradicional.*

Nos interesa aquí entender que el conocimiento de la naturaleza al que llega una sociedad tradicional es muy lejano al listado de plantas, animales, minerales o actos ceremoniales que se recogen en la documentación histórica o en las excavaciones arqueológicas. Al igual que en otras civilizaciones, la andina tenía una propuesta interpretativa que explicaba la presencia y "comportamiento" del universo que rodeaba al hombre. De esta manera, el uso y propiedades de plantas, animales, etc. tenía una "historia" que explicaba las características beneficiosas (curativas, etc.) o negativas (venenosas, etc.) de cada uno de ellos. Si nos limitamos a describir tales propiedades, reales o ficticias, estaremos desglosando un fragmento inexplicable por si solo.

2. *Relación hombre-contorno social. la mediación del especialista*

La presencia del curandero, brujo, hechicero o medicineman, desde los primeros tiempos hasta nuestros días, es una constante que permite intuir determinadas líneas de continuidad ideológica, no obstante el desigual tratamiento del tema por los estudiosos. De hecho, la variedad de denominaciones nos está ofreciendo las distintas perspectivas con que se ha calificado su quehacer en la historia cultural de los Andes. Lo que nos interesa resaltar es su tarea de preservar y asegurar el cumplimiento de las normas tradicionales (rituales agrarios, ganaderos, protección contra acciones sobrenaturales, etc.), que al mismo tiempo garantizan la armonía de la comunidad entera. Pero lejos de ser un guardián de ceremoniales, el especialista es y parece haber sido la balanza emocional de todo el grupo, cuyo poder puede estar expresado en términos religiosos, pero que en última instancia se asienta en la fe que se ha depositado en él, a partir del acuerdo comunitario que le confiere calidad divina. En adelante sus acciones (especialmente aquéllas con intención curativa) estarán reforzadas por la convicción que quien recurre a él, recurre al poder de la comunidad entera.

3. *Relación hombre-cuerpo humano la percepción de si mismo y la percepción de los demás*

Uno de los temas olvidados por los investigadores sociales es el análisis de la información sobre el cuerpo humano. Hay que tener en cuenta que el uso o abuso del mismo está ligado a la percepción que construye cada individuo a partir de la forma en que se ha ido socializado. Esto tiene implicaciones muy vastas, pero en lo que se refiere a nuestro interés, conviene resaltar que la construcción de modelos ideales de perfección física y estética va ligada a carencias o imperfecciones reales o atribuídas. Si, por ejemplo, en China se deformaban los pies de las damas a riesgo de

mutilarlas, se buscaba con ello cumplir con un nivel de perfección que resultaba más importante y lógico que la necesidad de caminar. Para el caso andino, la información sobre este tema existe no sólo a nivel etnográfico. Estamos seguros que el estudio arqueológico de las tumbas o el manejo acertado de los diccionarios quechuas de los siglos XVI y XVII, entre otros documentos, nos ofrecerá pistas para reconstruir la imagen andina del cuerpo humano.

A continuación vamos a ejemplificar nuestras "aproximaciones" con material histórico y etnográfico en tres casos que ilustran nuestra reflexión.

I *La chicha que hechiza*

El 1737, Isabel Quispe, india del barrio de Belén en Huamanga, Ayacucho, fue convidada a beber *upi* (maíz molido y hervido para hacer chicha, pero que se toma antes de fermentar) Todavía hoy, quienes lo hacen, beben el líquido, pero escupen en la mano los desechos de maíz *(qanchi)*, que se arroja en una vasija donde se coloca la broza, que luego sirve de alimento a los cerdos. Quien la invitaba era Feliciana Barrial, también india del mismo barrio, de oficio chichera (fabricante y comerciante de chicha) y con fama de bruja. El convite tenía visos de reconciliación ya que ambas damas habían reñido a voz en cuello, y como tal, la reunión se llevó a cabo en total armonía Pero poco después, doña Isabel se sintió enferma de la garganta, de manera que cada vez se le hacía más difícil pasar los alimentos. Sintiéndose morir, pidió y le fueron administrados los últimos sacramentos, poco después, un acceso de náuseas la hizo arrojar un "lienzo atravezado de espinas", cuya expulsión le procuró el alivio necesario y la prueba de que la chichera había ejercido sus malas artes con ella. Sin tardanza se presentó una acusación formal y al juicio comparecieron otros testigos, que dieron fe de anteriores maleficios y otras tantas enfermedades mortales producidas tras aceptar la invitación de la señora Barrial (documento N° 1)

De lo narrado se desprenden algunos juicios iniciales. En primer lugar, podría sorpender el papel de la chicha como presunto agente del hechizo, tanto más si su historia en la cultura andina tiene más bien una trayectoria santificada. Costeños y serranos dedicaron personal especializado en su preparación desde tiempos remotos, y su calidad de ofrenda está largamente documentada. Además el propio hecho de invitarla servía de inicio o correspondencia a una larga cadena de obligaciones recíprocas que reforzaba las alianzas y lealdades a niveles familiares, comunales y estatales. Y no se trata tan sólo de la chicha, el documento que resumimos reitera cuidadosamente que ha sido hecha de maíz, planta relacionada directamente con la grandeza inkaica y de múltiples funciones ceremoniales. ¿Cómo es que semejante tradición desembocase en el uso que parecía darle Feliciana Barrial?.

Obviamente el análisis bioquímico de los elementos citados no arrojaría mayores luces. En todo caso terminaría por sostener la versión documental por la que se acepta que la chicha fue el vehículo para "hechizar" (o envenenar) a la Quispe. Algo tuvo que ser agregado al vaso de *upi* con *qanchi* que bebiera en el establecimiento de doña Feliciana.

Cuestionar ésto nos hace mirar más cuidadosamente la tal invitación, especialmente si sabemos que el acto de beber *upi* incluye escupir el bagazo, que luego quedaba en la chichería. Quizá aquí esté la raíz de los temores de Isabel Quispe, desde siglos atrás, uñas, cabellos y saliva eran cuidadosamente guardados para evitar su uso por hechiceros. En el XVI, los ojos asombrados de Pizarro y su gente observaron como los esputos de Atahualpa eran recibidos en las manos de mujeres de su corte, sin que el sentido de tal acto reflejase a los españoles algo más que el estereotipo de lo que suponían ser las cortes orientales. Destruído el Tawantinsuyo, la pervivencia de los cultos comunales mantuvo el cuidado con que se manejaban los objetos mencionados, al mismo tiempo que los segmentos ideológicos que explicaban tal conducta.

Lo más probable es que los recelos de la Quispe y de las otras presuntas víctimas de la chichera, reposaban con mayor fuerza en haber dejado saliva en el *qanchi,* que en un posible envenenamiento a partir de tóxicos agregados al *upi.*

II. *El poder y la magia de los curacas.*

Desde 1680 a 1699, Pedro Ygnacio Sulca Inga había gobernado el repartimiento de Guaribamba (Tayacaja, Huancavelica). Su padre le había antecedido en el curacazgo, y a él, su abuelo, en una línea que parecía remontarse a tiempos pre-coloniales y que le aseguraba tierras y tributarios. En las vecindades, el pueblo de Pichos estaba bajo el gobierno de su hermano, lo que extendía las fronteras de su influencia. Pero el siglo acabó con su bonanza, hacia 1700 fue acusado de haber muerto con hechizos a Luis Gutierrez Solano, cura de Pampas, y habiendo sido arrestado, fue enviado a Lima. Su acusador, Bernardo Sulca Guaringa, había presentado una detallada información de la vida y acciones del acusado, lo que valió para que él mismo asumiera interinamente el curacazgo. En 1701 Pedro Ygnacio regresó absuelto por la Real Sala del Crimen de Lima, para ser nuevamente encarcelado en Huamanga bajo el cargo de haber reincidido como "hechicero". Sus largos y minuciosos documentos de defensa no hicieron mella en la justicia, que se ratificó varias veces sobre su culpabilidad, desestimando la sentencia limeña. Finalmente, en 1704, el curaca violentó la prisión y escapó convirtiéndose en un azote para sus acusadores, que sufrieron robos y asaltos. Recién en julio de 1716 fue capturado y el destino del reo se pierde con las últimas hojas del expediente que nos sirve de base informativa (documento N° 2).

Nos interesa aquí analizar las acusaciones, que no son nuevas en la disputa por el poder entre los curacas (véase Millones 1977 y 1979). Como es natural, nuestra primera reacción sería pensar que las acciones legales contra Pedro Ignacio tenían como trasfondo las ambiciones y rivalidades de sus acusadores, pero como se ha visto en los trabajos citados, ésto sólo es una parte de la compleja problemática del poder local andino. Lo más probable es que todo curaca necesitara de un hechicero; ambos poderes co-existían simbióticamente, ya que la relación del jefe indígena con sus súbditos se justificaba ideológicamente en el ritual administrado por el especialista religioso.

Pedro Ignacio había sido visto... "encender muchas luces, después tender una lliclla o manta nueva en el suelo y sobre ella tendieron un poco de paja fresca de la puna llamada *guailla icho* y que encima de la paja vió poner un bulto a modo de piedra de color azul que no pudo distinguir... y alrededor el dicho don Ygnacio empezó a dar voces diciendo en la lengua del indio Uaina Condor Apu Condor ya es tiempo ahora que me favorezcas..." (documento N° 2, folios 5v y 6r). En la reunión lo acompañaba una anciana llamada Inés, a quien los testigos acusan de ser bruja de gran reputación, venida desde Yuraciaco (Yuracyacu, Jauja, Junín) a exigencia del propio curaca.

La ceremonia descrita es todavía común en la sierra peruana, se trata de un *pagapu* o invocación a los dioses locales (Apus). En ella se constituye un espacio sagrado o mesa (con la lliclla), se depositan los objetos de culto y se llevan a cabo los rituales. El especialista que los dirige, en este caso Inés, propicia la comunicación con el Apu, que aparece normalmente en forma de condor o halcón cuyo aleteo y movimiento son percibidos por los celebrantes en la habitación o cueva en la que —en determinado momento— se apagan las luces. En esta ocasión, los testigos juran que "...un condor apareció en medio de ellos...". Las sesiones tienen por objeto atender las peticiones del solicitante, que normalmente cubren el variado rango de las necesidades humanas, especialmente salud y la pérdida o adquisición de bienes. Como se desprende de lo anterior, los alcances del "curandero o brujo" van más allá de la

administración de remedios o la mántica, con esto quiero decir que al ser intermediario entre el hombre y lo sobrenatural, sus acciones envuelven todo el quehacer humano: desde aprovechar la saliva o los cabellos de un enemigo para hechizarlo, hasta invocar los Apus para mantener el curacazgo.

III. *¡Abran mi cuerpo, he sido hechizado!*

Gregorio Ramírez, alcalde de Chiara (Huamanga, Ayacucho) recibió en 1776 un extraño requerimiento. En su agonía Pedro Quispe, indio de origen Chachapoyano, proclamó haber sido hechizado por Catalina Guaman, de cuya hija había enviudado tiempo atrás Poco antes había caído de una mula, pero los síntomas de su mal nada tenían que hacer con las usuales lesiones de tal accidente: su estómago comenzó a hincharse, y progresivamente la inflamación subió a su pecho y garganta, produciéndole ahogos que lo llevaban cada vez más hacia la muerte. En este estado "...pidio... al alcalde y a los principales del común lo abriesen cuando falleciese para que viesen de que era originado dicho bulto, porque creía era maleficio que le había hecho su suegra..." (documento N° 3, folios 4v-5r). El alcalde cumplió con el encargo, y en el difunto se llevó a cabo esta original autopsia que reveló "una bola de sangre traspasada de cerdas de caballo o mula y las tripas amarradas a trechos con hilo o seda blanca y asimismo la vejiga y el corazón consumidos totalmente sin carne como lo vieron y reconocieron todos los de aquella comunidad" (documento N° 3, folio 1). De inmediato se procedió a interrogar a la presunta hechicera, que de primera instancia reconoció haberlo hecho porque el tal Pedro Quispe "... era un desvergonzado..." (documento N° 3, folio 6), y aunque más tarde negó su culpabilidad, fue puesta en prisión y remitida a Huamanga, incriminada aún más porque en su casa se hallaron objetos y pócimas de uso atribuído a la brujería. A su vez ella reconoció tales cosas como haberlas comprado para curar a una de sus hijas (documento N° 3, folio 2)

Dejaremos de lado una serie de elementos cuya importancia escapan al presente trabajo. Por ejemplo, el hecho de que el difunto y sus padres proclamen ser de Chachapoyas (región localizada al nor-oriente de los Andes peruanos), cuyos antepasados pudieron haber llegado como mitimaes a Huamanga. O la elaborada descripción de utensilios hallados en la casa de doña Catalina. En esta oportunidad nos interesa reflexionar acerca de los males de Pedro Quispe. Empecemos por notar que al igual que en el caso de la chichera, el síntoma final es el ahogo, lo que más que un diagnóstico de enfermedad, parece relacionarse con la pérdida del aliento, como reflejo de la vida misma. De igual forma el hecho que el corazón esté consumido constituye un lugar común en la tradición indígena aún vigente, y todavía hoy se le asocia con la brujería. Lo mismo puede decirse de la práctica conocida como *watarusqa,* que consiste en ligar órganos de las víctimas, sin tener contacto directo con ellas; eventualmente el hechizo se descubre cuando la sintomatología (por ejemplo, no poder defecar) y otros signos específicos son reconocidos por el especialista. Como se aprecia en este caso, el estudio detenido de documentos similares al presente nos hará evidente que el cuerpo humano en la tradición andina funciona con determinado sistema de reglas, y lejos de ser objeto pasivo de hechizos y encantamientos, reacciona frente a éstos de acuerdo a dicho sistema (Isabel Quispe vomita el maleficio, a Pedro lo mata). Lo importante en esta línea de investigación es que la debilidad o fortaleza frente a los males del cuerpo, sólo podrán explicarse claramente cuando conozcamos la percepción ideológica de su anatomía y fisiología. En el ejemplo usado vale la pena reflexionar acerca del concepto quechua *sonqo* que normalmente se ha traducido como corazón. Una revisión del diccionario de González Holguín nos ofrece 400 acepciones derivadas del mismo, lo que indicaría que para la población andina, *sonqo* trascendía la simple descripción anatómica de dicho órgano. Prueba de ello es que existen frases en las que este término designa "tela de entrañas", "estómago desabrido", "revolverse el estómago", etc. Incluso se aprecia que el reclamo del vencedor de una batalla hacia su contrincante era "Quebrántame tu *sonqo*" (Golte 1973:214),

lo que nos permite avisorar una mayor riqueza en éste y otros conceptos que hasta ahora vienen siendo considerados como simples denominaciones. En este sentido, el que consumiese el corazón de Pedro Quispe implicaba algo más que la destrucción de tal o cual órgano, era la desaparición física e ideológica de toda su energía. Lo interesante en este caso es que la conciencia de su situación de hechizado no obscureció la voluntad de castigar a la agresora, y lo llevó a ofrecer su propio cuerpo como testimonio de su desgracia.

A manera de conclusión

Los estudios de medicina folklórica, medicina popular, etc. podrían hoy completar una vastísima biblioteca. Sin embargo, el material recopilado excede largamente los análisis que permiten organizar tan voluminoso corpus de experiencia. Las tres aproximaciones que proponemos concluyen en un solo interés: el de evitar la atomización de los datos recogidos, buscando de dotar a la información sobre salud o medicina del mismo entorno cultural con que aparece en la realidad. Si se observa con cuidado, se podrá percibir que cada "aproximación" representa un orden específico de acciones y personas ligadas a partir de la necesidad de sentirse sano ya sea previniéndose contra las enfermedades o combatiendo su presencia. En este sentido, la percepción del cuerpo, el reconocimiento del habitat y la mediación con los dioses podrían ser tres rubros de interés que concentrasen esfuerzos de distintas disciplinas. Respetando, por supuesto, el hecho de que para Isabel Quispe, Pedro Ignacio Sulca o Pedro Quispe, todo ello era parte indisoluble de su vida cotidiana.

Bibliografía

DOCUMENTO N° 1
Causa que sigue Ysabel Quispe, india viuda de Francisco Ramos contra la india Felisiana Barrial por maleficio, en el barrio de Belén (Huamanga). Archivo Departamental de Ayacucho. Serie: Cabildo, sub-serie: Causas Criminales, legajo 1, cuaderno 19, año 1737.

DOCUMENTO N° 2
Autos contra Don Pedro Ygnacio Inga, año 1703 (Anotaciones en el folder) (El propio documento tiene un encabezamiento equivocado: Don Bernardo de Figueroa Br (?) con el capitán Sancho de Castro sobre propiedad de una capellanía que fundó Doña Ysabel Barreto, en folio 45, año de 1709. Archivo Arzobispal de Ayacucho, Sección Hechicerías e Idolatrías, Herejías y Dogmas (los documentos carecen de numeración)

DOCUMENTO N° 3
Causa que sigue Ventura Quispe y Lorenzo Quispe, indios Chachapoyas del pueblo de Chiara, contra Cathalina Guaman y Alberto Ramírez por haber quitado la vida a Pedro Quispe con sortilegio y hechicerías. Archivo Departamental de Ayacucho Serie Cabildo, sub-serie: Causas Criminales, legajo 5, cuaderno 141. Año 1766.

GOLTE, JURGEN
1973 El concepto de sonqo en el runa simi del siglo XVI. In: **Indiana** 1, pags. 213-217. Ibero-Amerikanisches Institut Berlin.

GONZALEZ HOLGUIN, DIEGO
1952 (1607) **Vocabulario de la lengua general de todo el Perú...** Instituto de Historia. Universidad Nacional Mayor de San Marcos Lima.

MILLONES, LUIS
1977 Religión y poder en los Andes: Los curacas idólatras de la Sierra Central. In: **Cuadernos** N° 24-25, pags. 73-87. Consejo Nacional de la Universidad Peruana. Lima.

MILLONES, LUIS
1979 Los ganados del señor: Mecanismos de poder en las comunidades andinas. Arequipa, siglos XVIII-XIX. In: **Historia y Cultura.** N° 11, pags. 7-43 Museo Nacional de Historia. Lima